Ks. Alfred WIERZBICKI

„SPRAWA TISCHNERA”

Po zapoznaniu się z uwagami polemicznymi Jacka Wojtysiaka w stosunku do mojej relacji i refleksji na temat wypowiedzi ks. Józefa Tischnera o obliczach polskiego katolicyzmu zastanawiałem się, jak to jest możliwe, że obydwaj, zachowując wolę zrozumienia właściwego, a nie narzuconego sensu wypowiedzi ks. Tischnera, dochodzimy do całkiem różnych konkluzji. Czy wystarczy sama tylko życzliwość? Wojtysiak zdaje się nie odmawiać mi postawy życzliwego interpretatora: w jego ocenie moje uchybienie polega raczej na braku istotnych rozróżnień pojęciowych, które gdybym zastosował, pozwoliłyby mi trafniej zinterpretować poglądy ks. Tischnera. Wbrew tytułowi polemiki Wojtysiaka nie chodzi mu o życzliwość, ale o intelektualną precyzję interpretacji wypowiedzi Tischnera, czyli po prostu o rzetelność. Uważa, że wydobyte przez niego rozróżnienia między samą prawdą a sposobem dojścia do niej, między samą prawdą a słowem „prawda” oraz między prawdą praktyczną a teoretyczną znajdują się implicite w tekście wypowiedzi ks. Tischnera. Niewątpliwie Tischner wprowadza te rozróżnienia, nie usuwają one jednak wątpliwości co do relatywizmu jego poglądów, ponieważ należy jeszcze zbadać sposób, w jaki „akcentuje” on to, co niosą ze sobą wspomniane rozróżnienia. Interpretator myśli Tischnera napotyka trudność uchwycenia jej jednoznacznego sensu, gdyż myślenie Tischnera pozostaje ciągle niedomknięte i jakby zawieszone pomiędzy relatywizmem a absolutyzmem. Ale jeśli myśl pozostaje na tyle wieloznaczna, że dopuszcza różne interpretacje, to czyż może być winą interpretatorów, iż ich interpretacje się różnią? Tym pytaniem mógłbym zakończyć moją odpowiedź Wojtysiakowi, gdyby nie to, że otwiera ono dopiero „sprawę Tischnera”. Dostrzegam w wielu jego tekstach (także w wypowiedzi w „Klubie Tygodnika” na KUL-u, którą relacjonowałem w „Ethosie”) grę wieloznaczności, której rezultatem często jest relatywizacja sensu implikowanych zdań.

Skoro zdarzyło się tak, że analizując te same wypowiedzi ks. Tischnera z dyskusji panelowej, dochodzimy z Jackiem Wojtysiakiem do odmiennych

interpretacji tego, co nasz bohater powiedział, zacząłem się zastanawiać, która z interpretacji przystaje bardziej do bogatego kontekstu myśli Tischnerowskiej wykraczającego poza ów z istoty swojej narażony na skrótowość głos w dyskusji. Dobrą okazją stała się lektura książki *Między Panem a Plebanem*, będącej zapisem rozmów Adama Michnika, Józefa Tischnera i Jacka Żakowskiego (Kraków 1995). Oczywiście, znaleźć tam można również wypowiedzi ks. Tischnera korespondujące z problemami, które poruszyłem w moim sprawozdaniu. Zastrzeżenia Wojtysiaka budzi przypisywanie przeze mnie Tischnerowi relatywizmu epistemologicznego i moralnego oraz moja interpretacja poglądu Tischnera dotyczącego politycznego wymiaru problemu aborcji. Skorzystam więc z szerszych wypowiedzi Tischnera w rozmowie z Michnikiem i Żakowskim, aby podjąć ponownie próbę zrozumienia stanowiska Tischnera w obydwu tych kwestiach. Nie trzeba chyba deklarować, że próba czytania Tischnera w świetle Tischnera nie może być niczym innym, jak interpretacją życzliwą, którą postuluje mój polemista.

Zacznijmy od sprawy relatywizmu. Ks. Tischner nie głosi relatywizmu norm. Jako pozaczasowe, a więc ahistoryczne, uznaje je za bezwzględne, ale – jego zdaniem – relatywizuje je samo życie, ponieważ ich aplikacja jest względna, jako że uwarunkowana kontekstem psychologicznym i społeczno-kulturowym. „Paradoks przykazań – mówi w cytowanej rozmowie – polega na tym, że ich formuły są pozaczasowe i kategoryczne. Nie ma tam żadnych warunków, wyjątków ani wykluczeń. Ich siła leży w tej bezwzględności moralnych imperatywów. A człowiek te bezwzględne imperatywy aplikuje do życia w konkretnych warunkach i każda aplikacja wiąże się z jakimś kompromisem, reinterpretacją przykazań na własny użytek" (*Między Panem a Plebanem*, s. 97). Wypowiedź ta wydaje mi się wielce niejasna. Nie ma tu mowy o cnocie roztropności, która – jak przypomina Wojtysiak – aplikuje prawdę teoretyczną jakiejś zasady normatywnej do określonej sytuacji. Ks. Tischner mówi raczej o kompromisie wymuszonym przez sytuację. Zachodzi pytanie: co przy takim ustawieniu relacji prawdy teoretycznej i praktycznej stanowi trybunał oceny moralnej – norma, zdaniem Tischnera, ogólna i pusta czy nieprzewidywalne w swych zawiłościach życie? Czy mamy tu do czynienia tylko z opisem faktycznych dylematów moralnych, co może sugerować Tischnerowskie określenie „paradoks przykazań", czy też mamy tutaj próbę podporządkowania abstrakcyjnej normy wymogom konkretnej sytuacji? Ale w tym drugim przypadku wpada się od razu w sidła błędu naturalistycznego, który niesie redukcję normy do faktu.

Skoro „każda aplikacja [przykazań] wiąże się z jakimś kompromisem", zachodzi niepokojące pytanie: jak dalece samo życie może usprawiedliwiać to, co ja czynię, jak również to, co życie czyni ze mną? Czy przy tak redukcjonistycznym ujęciu normy pozostaje jeszcze sens podejmowania moralnego wysiłku spełnienia tego, co przykazanie (norma) nakazuje bezwzględnie, i czy

przeżycie winy, w którym dochodzi do głosu dramat moralnego niespełnienia, daje się jakoś jeszcze racjonalnie uzasadnić? Ks. Tischner oczywiście kładzie akcent na moralność upodmiotowioną, przeżytą we własnym wnętrzu. Kilka zdań dalej w tej samej wypowiedzi mówi: „Obiektywistyczna etyka zawsze będzie tylko pustą deklaracją, bo każdą etykę człowiek musi sobie przyswoić i po swojemu przeżyć" (*Między Panem a Plebanem*, s. 97). Pojawia się tu znowu sprawa akcentu. Uwyraźniając bowiem związaną z przeżyciem subiektywną stronę powinności moralnej nie można negować obiektywności jej treści, a taką negacją wydaje się być uznanie obiektywistycznej etyki wyłącznie za deklaratywną. Radykalne przeciwstawienie obiektywistycznego i subiektywistycznego porządku normy moralnej nie może nie prowadzić do rozmycia treści moralności i zagubienia jej uniwersalnego charakteru. Wówczas trzeba by mówić, że tyle mamy moralności, ile istnieje ludzi, a takie stwierdzenie na pewno pociąga za sobą subiektywizm i relatywizm. Podzielam ks. Tischnera troskę o ludzką podmiotowość, także o to, by moralność była autentyczna, zarówno wolna od zewnętrznej presji, jak i daleka od pustej deklaratywności, gdyż inna moralność nie może być prawdziwie ludzka. Lękam się jednak drogi, którą wskazuje ks.Tischner, ponieważ sądzę, że jest to droga na skróty.

Mimo że toczy on bój o podmiot moralności, nie dostrzegam w jego koncepcji bogactwa wglądu w ludzką podmiotowość. Uderza pozbawienie jej racjonalności otwierającej człowieka na prawdę. Obiektywna prawda poznana i stwierdzona w moim własnym akcie nie może zagrażać autonomii podmiotu; trzeba raczej powiedzieć, że dopiero dzięki poznaniu obiektywnej prawdy podmiot staje się związany powinnością moralną i przeżywa ją jako swoją własną powinność. Z jednej strony to obiektywność prawdy ma wiążącą mnie moralnie moc, a z drugiej strony jest ona dźwignią mojej autonomii. Obawiam się, że zbyt silny akcent na wewnętrzną stronę powinności moralnej, chociaż ukazuje jej zakorzenienie w konkretnym człowieku i jego indywidualnej świadomości, niszczy jej zakorzenienie w prawdzie, której podmiot nie tworzy, lecz ją stwierdza.

Czy ks. Tischner relatywizuje prawdę o moralnym złu aborcji? Zdaniem Wojtysiaka w wypowiedzi wygłoszonej podczas spotkania na KUL-u nie chodzi o relatywizację tej prawdy, ale o taki sposób jej komunikowania, by był przekonywający. Problemem staje się tutaj, podobnie jak pokazywałem to wcześniej w odniesieniu do koncepcji moralności, samo akcentowanie kwestii. Dostrzegam w postawie ks. Tischnera, a szerzej: całego środowiska „Tygodnika Powszechnego", absolutyzowanie metody dialogu i tolerancji, co w konsekwencji prowadzi do relatywizacji prawdy. W swych deklaracjach ks. Tischner nie głosi wprost prymatu polityki nad etyką, jednakże logika uprawianego przezeń dyskursu nieuchronnie prowadzi do takiego stanowiska. Utwierdza mnie w tym przekonaniu lektura *Między Panem a Plebanem*. Jest tam mowa o sporze o aborcję jako o współczesnym przejawie wojny religijnej.

Cóż w takiej sytuacji ma zrobić demokratyczne państwo? Zgodnie ze swą światopoglądową neutralnością nie może być ono stroną sporu. Ks. Tischner mówi: „Zgoda na demokrację musi być zgodą na kompromis – ty ustąpisz, ja ustąpię [...] A to nie jest łatwe, bo zaraz odzywa się głos mówiący, że w sprawie etyki, w sprawie wiary i świętości nie może być kompromisów!" (*Między Panem a Plebanem*, s. 662). Zadziwiające, że Tischner nie stawia tu wcale pytania o to, na jakiej zasadzie demokratyczne państwo rości pretensje do rozstrzygania sporów moralnych. Czy nie oznacza to przyjęcia prymatu wartości samej demokracji jako ustroju politycznego przed wartościami moralnymi i czy nie zakłada się tu, że autonomia polityki i moralności jest tak dalece radykalna, że są to całkowicie osobne porządki? W wypowiedzi Tischnera nie pojawia się fundamentalne pytanie, czy prawo pozytywne ma swą bazę moralną, podkreśla on za to demokratyczną procedurę kompromisu napotykającą, co najwyżej, przeszkodę ze strony rzeczników mocnych przekonań aksjologicznych.

Kluczowe jest tutaj słowo „kompromis". Niestety, jego bliższy sens nie został dookreślony. Chyba za wskazówkę poprawnej interpretacji można uznać pojęcie „wojny religijnej". Kompromis to rozwiązanie, które kładzie kres tej wojnie i zaprowadza społeczny pokój. Co to jednak znaczy, że pojęcie „wojny religijnej" odnosi się do sprawy prawnej ochrony życia poczętego? Może to znaczyć tyle, że ochrona życia nie narodzonego to narzucanie całości społeczeństwa pewnych przekonań partykularnych, jakimi są przekonania konfesyjne. Przypuszczam, że z taką wykładnią sensu pojęcia „wojna religijna" zgodziłyby się posłanki Labuda i Sierakowska. Sądzę, że ks. Tischner faktycznie bierze ich stronę i jednocześnie bierze stronę całkowicie przeciwną, jeśli „zgoda na demokrację" ma polegać na zgodzie na kompromis pomiędzy skłóconymi stronami. Czy nie jest to całkowite upolitycznienie problemu aborcji i zarazem jego moralna relatywizacja? Kluczowe wydaje się tu fałszywe założenie o ufundowaniu demokracji wyłącznie na kompromisie, podczas gdy każda polityka, nie wyłączając demokratycznej, powinna być ufundowana na trosce o realne ludzkie dobro, inaczej może stać się polityką nihilistyczną, dopuszczającą bądź faktycznie czyniącą zło. W cytowanej wypowiedzi Tischnera brak mi przede wszystkim pytania o kryterium kompromisu.

Pojęcie wojny sugeruje ponadto stosowanie przemocy, której demokracja musi przeciwdziałać w imię pokoju społecznego. Myślenie ks. Tischnera zdaje się tu być bliskie logiki hobbesowskiej fundującej państwo w oparciu o umowę społeczną skonfliktowanych stron, gdzie racja polityczna staje się nadrzędna w stosunku do racji moralnej. Kompromis w sprawie aborcji osiągnięty przez jej zwolenników i przeciwników w żaden sposób nie wyklucza przemocy: jej ofiarą może być nie narodzony. Chodzi tu na pewno o coś innego niż tylko o komunikowanie prawdy, przyjęcie bowiem logiki demokratycznej jako nadrzędnej relatywizuje samą prawdę moralną, co dzieje się właśnie za pomocą

stosowania pojęcia „wojny religijnej" w odniesieniu do dyskusji na temat ochrony życia. Przyznam, że nie rozumiem, dlaczego w opinii Tischnera ma to być „wojna religijna", a nie spór o istotę państwa i prawa. Ks. Tischner, przyznawszy demokracji moc rozwiązywania sporów – czy także intelektualnych? – kończy dyskusję dokładnie tam, gdzie powinna się ona zacząć, a mianowicie na pytaniu: czy d e m o k r a c j a może ocalić siebie bez ocalenia przez państwo każdego obywatela, nie wyjmując spod prawa nikogo, a więc również nie narodzonego?

Od filozofa oczekuje się przede wszystkim myślenia krytycznego, tymczasem w tekstach ks. Tischnera, szczególnie tekstach publicystycznych (ostatnio można mówić wręcz o prasowej i telewizyjnej „Tischneriadzie"), nie spotkałem bodaj cienia intelektualnej podejrzliwości w stosunku do demokracji – co było przecież stałym zajęciem filozofii począwszy od Platona.

Nie uważam tej polemiki za wystarczający opis „sprawy Tischnera". Dyskusja na temat filozoficznych poglądów ks. Tischnera jest wyjątkowo trudna ze względu na stopienie tej filozofii z retoryką uniemożliwiające odczytanie jasnego i wyraźnego sensu jego wypowiedzi, ale właśnie w ich wieloznaczności dostrzegam d r o g ę d o r e l a t y w i z m u. Owa wieloznaczność zresztą wydaje się być pochodną Tischnerowskiej metody czytania rzeczywistości od strony wyłącznie fenomenologiczno-dziejowej przy zaniechaniu oglądu bytowej struktury człowieka. A przecież historia zmienia się jak kameleon i taki sam los narzuca filozofii i myśleniu ludzkiemu, dopóki samo myślenie nie wyzwoli się jako poznanie krytyczne i transhistoryczne w stosunku do dziejów.